

苏格拉底方法的征候阅读

冀志强

(贵州财经大学 文化传播学院, 贵州 贵阳 550025)

[摘要] 苏格拉底的对话方法以“产婆术”而著称。但是如果我们通过征候式地细读文本,就会发现苏格拉底方法在诸多方面根本不同于其母所从事的“产婆术”,并且他的这种“产婆术”在某种意义上也并不助产。这源于苏格拉底方法所受到的智者的影响。这种影响也导致了他的对话不仅具有很强的怀疑精神,而且在某种程度上还有着智者所擅长的那种诡辩色彩。苏格拉底所探讨的主要是德性问题,即寻求美德与相关品质的普遍定义,但是他并没有成功地从经验中得出适合于所有个体的任何定义,而后代的哲学家们也都试图以各种方式摆脱苏格拉底方法的内在困难。

[关键词] 苏格拉底; 产婆术; 诡辩; 实证; 形上

[中图分类号] B502 **[文献标识码]** A **[文章编号]** 1673-0755(2014)04-0040-05

阿尔都塞在其《从〈资本论〉到马克思的哲学》这篇长文中提出了一种所谓的“征候阅读”(symptomatic reading)。这种阅读方法就是“把所读文本中隐匿的事件挖掘出来,并在同一运动中将其联系另一不同文本,而这另一文本却作为必然的不在场存在于前一文本中。”^[1]这种阅读的主要意义在于通过阅读文本的空白而发现新的问题。对于苏格拉底的对话,我们也可以进行这种征候式的阅读。苏格拉底在与人对话中讨论的核心问题即是与美德相关的若干概念^①。正是在讨论这些概念的过程中,我们可以领略到苏格拉底的对话方法。但是如果我们将这类文本进行相互参照仔细考察的话,就会感到我们并不能那么乐观地对待苏格拉底的对话方法,他的对话背后所隐藏的一些相当深刻的问题可能被我们所忽视了。本文即试图分析其中所隐藏的若干问题以及这些问题对于我们的启示意义。

一 助产与引产

苏格拉底称其对话方法为“产婆术”(art of midwifery)。汉语学界通常将其译为“助产术”并且也不对这两个词语加以分别,但是事实上这样可能会阻碍我们对其方法的深入探讨。严格说来,我们通常所理解的“助产”并不是苏格拉底“产婆术”的重心所在。在我看来,“产婆术”的外延应该更大些,因为所谓“助产术”其目的当然在于“助产”,然而“产婆”之职并非全部在于“助产”,苏格拉底的“产

婆术”之目标更不在此。

在《泰阿泰德篇》(Theaetetus)中,苏格拉底阐释了其母所从事的产婆(midwife)职业的特点。在这个对话中他提到了当时能够成为产婆需要的两个条件:一个是“过去曾经生育”;另一个是因为“年纪太大而不能怀孕生育”[149B-C]^②。只有这样的妇女才可以作产婆。对于产婆的作用,他说,一是“准确地判断妇女是否怀孕”;二是“使用药物和符咒,可以随意加剧或减轻产妇分娩的痛苦,可以使难产者顺产,也能在妇女怀孕之初想要流产时给她们引产”[149D]。由此不难看出,作为产婆在两个阶段起着作用:首先在妇女出现所谓“怀孕”迹象的过程中,判断她是否真的怀孕;其次在生产的过程中,或者是帮妇女“顺产”,或者是给妇女“引产”。显然,用“助产”这个词语就难以涵盖苏格拉底所说的产婆的几个作用。

然而,即使我们对上述两种译法不加区别而称苏格拉底的方法为“产婆术”或“助产术”,这种方法与他的母亲所从事的产婆职业也存在极大的区别。我们看苏格拉底是如何说的:

我的助产术与她们的助产术总的说来是相同的,惟一的区别在于我的病人是男人而不是女人,我关心的不是处在分娩剧痛中的身体,而是灵魂。我的技艺最高明的地方就是通过各种考察,证明一位青年的思想产物是一个虚假的怪胎,还是包含生命和真理的直觉[150B-D]^{[2]662}。

这段话对于我们理解他的对话的精神实质是很有益的。但我想其中最重要的倒不是他所说的他的助产术和他母亲的助产术之间的那个“惟一的区别”,即男人和女人、灵魂和身体的区别;而是他所说的他的技艺的“最高明的地方”,这就是“通过各种考察,证明一位青年的思想产物是一个虚假的怪胎,还是包含生命和真理的直觉”。他还说他运用这种“产婆的技艺”(art of midwifery)的目的是“用它来帮助年轻的男人,让他们拥有慷慨大方的精神和美的气质”[210C-D]。实际上,联系苏格拉底的对话,能否生产出思想的“胎儿”来并不重要,重要的是“判断是否真的怀孕”的过程。苏格拉底对泰阿泰德说:

在考察你的论断时,我可能会把其中的一些判定为假胎。如果我对它引产,将它抛弃,请别像一位被夺走头生子的妇女那样说我残忍。人们经常对我怀有那样的感觉,并想指责我消除了他们孕育的某些愚蠢的观念。他们看不到我正在对他们行善。他们不知道神不会恶意对待人,也不知道我的行为并非出于恶意。我的所作所为只是因为我不能容忍对谬误的默认和对真理的压迫罢了[151C-D]^[2]663-664。

事实上,我们可以从以上所引的两段话中分析出苏格拉底的“产婆术”和他母亲的“产婆术”除了有他所说的那个“惟一的区别”之外,还有着更大的区别。我们已经分析了产婆对于怀孕的妇女来说在两个阶段起着作用,当然最重要的是在第二个阶段:她们的最大意义就是在于让产妇顺利生产胎儿。在这种意义上我们可以说,在怀孕之初的“引产”和使难产者“顺产”是没有本质上的区别的,它们都是为了减轻妇女的痛苦。

我们习惯上都将苏格拉底的“对话”方法分为四个环节:反讥、归纳、诱导、定义^[3]64,但是我们也都知道他的对话从来没有在最后得出任何定义。尽管如此,苏格拉底仍然乐此不疲地不断与人对话,因为他享受的是对话的过程。这才是他的对话式的“产婆术”和他母亲的“产婆术”之间的最大区别。苏格拉底重视的是在对话过程中的考察:考察青年的头脑之中是“虚假的怪胎”,还是“包含生命和真理的直觉”。如果是“怪胎”或者是“假胎”,他就会毫不留情地“引产”或者说“抛弃”。事实上,在苏格拉底的判断下,还没有哪个青年怀上了“真正的胎儿”,他们怀上的都是些“愚蠢的观念”,是些“对谬误的默认和对真理的压迫”。所以他的“引产”是和“考察”紧密联系的,这和他母亲的“产婆术”是极其不同的。尽管他总是说要通过对话引出那个普遍的

定义,但是苏格拉底的对话进程已经说明“助产”倒不太重要,重要的是“引产”。

从这个意义上我们甚至可以说,苏格拉底将他的对话比喻为“产婆术”并不恰当。因为“产婆术”有其最后的宗旨,即让胎儿顺利地“呱呱坠地”(我想在苏格拉底的时代引产也只是少数特殊的个案)并让其成长,不管它是丑陋还是漂亮。苏格拉底当然也有他的最后宗旨,即寻找适用于任何特殊的普遍定义,但他始终没有达到目的,因为这样的定义是没有的。这就好比在妇女怀胎之后,如果不能证明这个胎儿是十全十美的,就不能让他正常地出生,只能将其引产。

他的母亲的“产婆术”需要的是结果,而苏格拉底的对话方法体现的是过程,因为哲学探索不是生儿育女。我们愿意享受哲学探索的过程,但是大概没有哪个产妇愿意享受生产的阵痛,只是为了那个胎儿,她必须忍受。对于苏格拉底的母亲来说,“产婆术”的目的主要就是来“助产”,但是到了苏格拉底这里,问题就另当别论了。所以也难怪美国学者斯东(I. F. Stone)这样说:

苏格拉底常常把他的辩论术比喻为产婆术——用提问题的方法套出他的对辩者的真正思想来。但是在《拉奇斯篇》中,像在别的地方常常发生的那样,他一个接着一个把这些思想刚出论辩的娘胎就加以窒息了。产婆似乎是个堕胎老手。”^[4]

斯东的话不无道理,因为苏格拉底的对话的确具有这样的嫌疑。我们通过分析《卡尔米德篇》(Charmides)说明这个问题。这篇对话主要探讨了“节制”:苏格拉底谈到了节制的问题,为了证明卡尔米德是否有“节制”的品格,就让他回答“什么是节制”。卡尔米德第一次的回答是“所谓节制就是某种平静”[159B],然而这个回答很快就被苏格拉底所否定。接着卡尔米德第二次给出答案,说“节制使人感到羞耻或使人谦虚,节制与谦虚是一回事”[160E]。这个答案同样遭遇了被否定的命运。于是卡尔米德不得不给出第三个回答,说“所谓节制就是做我们自己的事”[161B]。然而在苏格拉底的反驳下卡尔米德招架不住,克里底亚接过对话,并且又提出自己新的定义:“节制就是自我认识。”[165B]最后当然也以失败告终。

我们不能否认这几个答案都是很有问题的,但是我们同样不能否认它们或多或少地包含着几分合理的成分。如果把这些答案进行适当归纳的话,可能会得到更加合理的东西。但苏格拉底并没有接着任何一个进行分析,仿佛他的任务就是用来否定这

每一个所谓的定义。在“什么是节制”这个问题上,他确实保持着自己的“无知”,但在如何揭露对方定义的片面性上,他是非常在行的。

苏格拉底在与人对话的过程中,总是以让对方给出定义开始。许多不熟悉他的对话风格的人经常在开始时进行经验的罗列,这当然需要得到苏格拉底的纠正,并且他有时还做出示范。我们知道,他在对话中没有哪一次得出了理想的答案,但是他在给对手做出示范时,却总能拿出近乎完美的定义。譬如在《美诺篇》(Meno)中,他问美诺“美德”的定义,美诺说了许多种美德,于是苏格拉底以“形状”[76A]和“颜色”[76D]为例告诉美诺如何定义;在《拉凯斯篇》(Laches)中,为了让拉凯斯说出他关于“勇敢”的定义,他则说了“快”[192B]的定义为其示范。这就很难让人相信他所经常说的“无知”是否真诚。

实际上,苏格拉底所听到的那个神谕也就说明他去找别人对话,并非为了能够得到关于诸如“美德”之类的东西的普遍定义,而是为了证实自己是否真是最具有智慧的,而那些自称有知识的人却是真正的无知的。在这方面,他得到了答案。

二 怀疑与诡辩

苏格拉底生活在智者运动的时代,他也深受智者的影响,所以他的对话不仅具有很强的怀疑精神,而且同时也有很浓的诡辩色彩。

德国哲学史家策勒尔(Eduard Zeller)说苏格拉底与智者有许多共同点,其中之一就是“对于一切看来只不过以传统为依据的事物持批判的态度”^[5]。如果从苏格拉底追求知识的角度来看,传统的知识则只能是常识、意见,不能算是真正意义上的知识,这些传统的看法只是建立在经验的基础而不是理性的基础之上,因而不是不全面的。美国哲学史家梯利(Frank Thilly)精辟地分析了苏格拉底的原则:

我们的知识仓库是建立在沙丘之上的,略受袭击,全部大厦就会坍倒破碎。我们必须清理自己的观念,了解用词的真正意义,正确地为所用的概念下定义,确切地知道我们所说的是什么。而且,我们要有理由来说明自己的观点,要证明我们的论断,要思维而不是猜测,要对我们的理论加以检验,用事实予以证明,参照事实进行修改和纠正^[6]。

梯利对苏格拉底的这种判断无疑是正确的。这段话很容易让我们想到笛卡尔的哲学思路,这就是典型的怀疑精神。不同的是,笛卡尔是首先将日常

认识搁置起来,寻找所谓的“第一原则”作为知识的基础;而苏格拉底在怀疑日常意见的真理性的同时,试图从中提取出绝对的东西。也正像策勒尔所说的,苏格拉底的哲学思索总是从经验出发的,那么我们就可以说,苏格拉底是以经验来推翻经验的。因为经验的东西是不能囊括所有经验的东西的,所以他在对话中总能成功的推翻对方以经验为基础而下的定义。

苏格拉底的对话,尤其那些讨论定义的篇章,的确很能体现他的审慎的辩证态度。但是也就是在这些对话中,也渗透出他那难以觉察的诡辩色彩。

我们看看苏格拉底是如何以诡辩方式推倒传统的看法或说推倒那些在经验基础之上的意见的。比如在《卡尔米德篇》中,他让卡尔米德回答什么是节制,卡尔米德说“节制就是某种平静”。为了推翻这个所谓的“定义”,它首先将“节制”与“好”联系起来,说“节制属于高尚的和好的这一类事物”[159C],然后列举了生活中许多平静并不是“好”的情况,那么在这些情况中平静当然不是节制了。然而就是在这种推理下,苏格拉底得出结论说:“节制并非平静,节制的生活也并非平静的生活,因为人们都承认有节制的生活是好的,根据这种观点来看节制的生活肯定不是平静的生活。”[160B]但是,如果作为品质的集合,“好”和“平静”有一交集,而“节制”则正好包含于它们的这一交集,这同样能够满足他对三者关系的讨论,却不能由此否定卡尔米德的观点,也不能得出他的结论。苏格拉底的方法其实是将个别情况武断地扩展到普遍情况从而抹杀了卡尔米德观点的合理性。在卡尔米德那里,“节制”本是“平静”的特殊情况,但他却将“节制”与“平静”等同起来;“节制”本来也可以是“好”的特殊情况,但他又将“节制”与“好”等同起来。这样,由于“平静”与“好”之间存在冲突,所以“节制”也就无法用“平静”来定义了。所以,他的这种反驳实际是不成功的。

那么难道苏格拉底不能将普遍与特殊区分开来吗?我想他区分得很清楚的。比如在《美诺篇》(Meno)中,他要美诺拿出一个“美德”的定义,美诺首先说了男人的美德、女人的美德、孩子的美德、老人的美德,并说美德的种类有很多。但是苏格拉底说:“我想要一个美德,但却发现你有一大群美德可以提供,就好像发现了一大群蜜蜂。”[72A]他要的是“使它们之间无差别并且全都相同的这个性质”[72C],是“贯穿于各种美德的美德”[74A],他所寻求的是具有普遍性质的“美德”。苏格拉底就是要

达到这样的普遍定义。显然,如果他不能区分普遍与特殊,他就不能提问,也就不能以对方无法达到他的目的的理由推翻他们提出的具有经验特色的观点。

在《美诺篇》中,苏格拉底的论证也存在着其它逻辑上的错误。美诺在苏格拉底的引导下给“美德”下了定义:“对优秀事物的向往和有能力获得它们。”[77B]在接下来的讨论中,美诺认为有人“向往恶”,有人“向往好”。很明显,美诺这里所说的“优秀”或者说“好(善)”都是道德意义上的,是以群体的利益为标准的。而苏格拉底在随后的论证中说,如果向往恶有时会带来伤害(这是美诺同意的),而伤害可以看作不幸,人们都是追求幸福而避免不幸的,所以对好事物的向往对每个人来说都是相同的。如果我们认真思考的话,不难发现苏格拉底在后来使用的“伤害”已经不是道德意义上的了,也就是说已经不等于道德意义上的“善恶”之“恶”了,而只是有损于个人的利益。避免个人的利益受到损失并不能说他在追求道德意义上的“善恶”之“善”,而只能说他在追求个人所认为的“好”。

由此我们可以看出,苏格拉底在考察对方定义的过程中,经常会以一种在逻辑上出现问题的论证反驳对方的观点。这种带有诡辩色彩的论证完全可以说明他的目的并不在于让对方得出一个定义,而是要否决对方得出定义的任何一种可能。所以我们可以说,他的所谓“产婆术”的目的根本不在于“助产”,而只是施行一次次的“引产”,来证明他的对手所怀的都是些“虚假的怪胎”和“愚蠢的观念”。

三 实证与形上

亚里士多德说:“两件事尽可归之于苏格拉底——归纳思辨与普遍定义,两者均有关一切学术的基础。”^[7]我认为,也正是这两点使得苏格拉底的对话没有因为具有智者色彩而流于单纯的诡辩,没有彻底成为像阿里斯托芬《云》中所说的那种胡搅蛮缠式的“不败的逻辑”。我们也可以说,苏格拉底以智者的方式结束了智者。

但是我们不能认为苏格拉底已经把这两者成功地运用于他的哲学探索,或者说将这两者成功地统一于他的哲学探索。亚里士多德只是指出了他在这两点上对于哲学的贡献。我们说苏格拉底是在这两个方面为后人的研究指出了方向,甚至可以说他是以一种殉道的方式为后人的研究指出了方向。苏格拉底的肉体被法庭宣判了死刑,然而他的追求绝对定义的哲学思考却被他的对话方式斩断了头颅。他

的“归纳方法”和“普遍定义”对后世产生了巨大的影响,但却没有第二个人继续按照他的方式探讨他所追求的那种事物的本质所在。

苏格拉底寻求普遍定义的理性背后隐藏着极大的危险。因为在他的心目当中,“知识先于实践”,正如张志伟教授所说的:“按照他的观点,我们只有认清了事物的真相,才能把握事物的本性,把握了事物的本性,才能把事情做好。现在的问题是,人们不仅对于自己所从事的职业缺少真实可靠的知识,而且通常都是在盲目无知的情况下参与政治生活的,这就是雅典衰落的根本原因。”^{[3]56}也就是说,只有人们知道了“美德”是什么,并将其实践于政治的时候,才能够治理好整个国家。但是在他的方法和目的之间存在着巨大的悖论:他的目的是达到事物的绝对定义,然而他的方法却是经验归纳。他在追求事物绝对定义的过程中不能明白普遍是不能完全覆盖特殊的。由于具有像维特根斯坦所说的“家庭相似”的特征,我们很难从描述的角度达到包含所有特殊的那个抽象的彼岸。他的目的在于实践美德,如果按照他的理论“美德即知识”的话,如果在没有关于“美德”的知识,在没有掌握“美德”的普遍性质和绝对定义的情况下,那么美德的实践就会遥遥无期。这种危险正如基托(H. Kitto)所说的:

就某些年轻人而言,这将带来灾难性的后果:他们对传统的信仰就此被摧毁,同时又没有什么可以取代传统成为他们的精神支柱。对城邦的信仰也发生了动摇,因为城邦如何能够用一种看起来谁也不知道它究竟是什么的德性来训练它的国民呢?^[8]

但是我们不可否认:尽管他没有关于美德的定义,却并没有影响他在生活中实践美德;尽管他没有关于勇敢的定义,也并没有影响他在战斗中表现勇敢。这里我们将他与孔子作个比较还是有益的。孔子并不是像苏格拉底那样试图从经验上升到无法达到的那个抽象,而是采用了从普遍下降到特殊的过程,他不是先由特殊归纳出“仁”的普遍定义,而是在首先确立了“仁”的思想之后,将之落实到具体的行动之中。对于不同的人,他会给以不同的关于“仁”的答案。不可否认,孔子的这种方法更有利于道德的实践。苏格拉底始终在追求着绝对的定义,但是他的方法却使他的目的成为遥不可及的海市蜃楼。他的对话总是在经验中展开,仿佛他相信事物的定义应该来源于经验,但他不是从经验中提炼抽象,而总是以经验排除经验。比如,他知道“勇敢”有多种表现,但他不是从这多种表现中抽象出一般(当然这个一般也不是绝对的),他能够清楚地区分

特殊和一般,但他却不知道特殊和一般之间的辩证关系,而抛开个体去追求那个所谓的绝对定义。

所以他的对话以辩证的方式与真理擦肩而过,他的对话反映了哲学思维和日常思维的冲突。黑格尔说过:“哲学的观念常常正是通常观念的反面;而我们通常所假想的观念每每发现与事实不符。”^[9]确实是这样的,在思辨的领域之中,我们需要哲学思维的参与;但在日常生活的领域之中,哲学思维有时会形成一种阻碍的力量,当然也许这种哲学思维是将人们引向“善”的。苏格拉底没有处理好日常思维与哲学思维的关系,这在客观上也可能会阻挡人们求知的道路。但哲学家们好像都有知难而进的勇气,他们沿着苏格拉底的道路继续前进,不过并没有按照他的方式。他的伟大弟子柏拉图直接拿出“理念”,解决了他的老师始终没有解决的普遍定义问题;而亚里士多德发展出的三段论法和“种加属差”的定义法则展示出了逻辑的力量。我们知道,归纳法在培根那里获得新生,但他也没有以此去追求苏格拉底式的普遍定义。他们都在以各种方式试图摆脱苏格拉底方法中所存在的那种实证路线与形上目标之间的内在困难。

注释:

① 我们知道,苏格拉底探讨的核心命题是“美德”,这可以称为他的思想的母题。在美德的涵盖之下,主要是四种品德:“智慧”、“节制”、“正义”和“勇敢”,这四者可以称为子题。以探讨“美德”为核心的是《美诺篇》(Mono),其他的如《拉凯斯篇》(Laches)、《吕西斯篇》(Lysis)和《卡尔米德篇》(Charmides)分别探讨了“勇敢”、“友谊”和“节制”的定义,《国家篇》(Republic)的第1卷探讨了“正义”的定义,另外如

《欧绪弗洛篇》(Eutuyphro)还探讨了“虔敬”的定义。还有探讨“智慧”问题的《泰阿泰德篇》(Theaetetus)和《欧绪德谟篇》(Euthydemus)。基于这样的认识,我们将柏拉图《对话录》中的这些以探讨定义为主的对话视为体现苏格拉底思想与方法的。

② 按《柏拉图全集》中译者王晓朝先生在导言中所说,1578年巴黎出版社出版了由斯特方(H. Stephanus)编定的希腊文版柏拉图著作集,斯特方所编定的分卷、页码与分栏(A、B、C、D、E)在以后被学界普遍采用。本文在所引《柏拉图全集》中译本的部分重要引文后加了方括号,其中标注的数字与字母即分别为斯特方希腊文版中的页码与分栏。

[参考文献]

- [1] L Althusser, E Balibar. Reading Capital[M]. trans. B. Brewster. NLB, 1970:28.
- [2] [古希腊]柏拉图. 柏拉图全集:第2卷[M]. 王晓朝,译. 北京:人民出版社,2002.
- [3] 张志伟. 西方哲学十五讲[M]. 北京:北京大学出版社,2004.
- [4] [美]斯东. 苏格拉底的审判[M]. 董乐山,译. 北京:三联书店,2003:64.
- [5] [德]策勒尔. 古希腊哲学史纲[M]. 翁绍军,译. 济南:山东人民出版社,1996:108.
- [6] [美]梯利. 西方哲学史[M]. 葛力,译. 北京:商务印书馆,2004:52.
- [7] [古希腊]亚里士多德. 形而上学[M]. 吴寿彭,译. 北京:商务印书馆,2011:296.
- [8] [英]基托. 希腊人[M]. 徐卫翔,黄韬,译. 上海:上海人民出版社,2006:159.
- [9] [德]黑格尔. 哲学史讲演录[M]. 贺麟,王太庆,译. 北京:商务印书馆,1983:43.

A Symptomatic Reading to Socratic Method

Ji Zhi-qiang

(Guizhou University of Finance and Economics, Guiyang 550025, China)

Abstract: Socratic Elenchus is famous as an art of midwifery. Nevertheless, if we read the texts symptomatically, we will find that this method has many contents which are different from his mother's art of midwifery, and doesn't help the interlocutors deliver thought. This stems from that Socrates was deeply influenced by the sophists. So, his dialogues have strong skeptical spirit and in some degree sophistical mode which the sophists were adept at. Socrates discussed mainly about moral problems, and questioned the universal definitions of the virtue and characters related. But Socrates hadn't triumphantly arrived at the absolute definitions that fit for all of the individuals from experience. So, the subsequent philosophers all tried to extricate their theories from the inner problem of Socratic method.

Key words: Socrates; midwifery; experience; metaphysical